O Teatro Ontológico Bororo[1]

EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO

Finalmente se publica a monografia de J.C.Crocker sobre a cosmologia Bororo.* Numerosos artigos sobre diferentes aspectos desta sociedade, alguns bastante influentes (Crocker, 1969, 1977a, 1977b, 1979), a prepararam. Desde a visita de Lévi-Strauss nos anos 30, os Bororo se tornaram um exemplo clássico da complexidade barroca e da sutileza dialética que uma "organização dualista" pode atingir; por isso, há muito se esperava uma análise em profundidade de arquitetura simbólica deste povo. *Vital Souls*, publicado vinte anos depois do trabalho de campo de Crocker, satisfaz esta expectativa, mesmo que parcialmente.

Ecoando o dualismo Bororo, o livro trata apenas de "metade" da cosmologia: o domínio do *bope*, o princípio metafísico que se opõe ao princípio-*aroe* como processo a estrutura, substância a forma, tempo e espaço, entre outras coisas. Um segundo livro é anunciado, onde o domínio do *aroe*, que recebe uma fascinante introdução na parte IV de *Vital Souls*, será amplamente descrito.

A despeito de uma bem-vinda análise do complexo xamanístico do *bope* e do simbolismo animal, o livro não traz grandes novidades etnográficas ou teóricas para quem estiver familiarizado com a literatura Bororo, em particular, com os artigos do próprio Crocker. Já para aqueles que estiverem enfrentando os labirintos Bororo pela primeira vez, o livro exige bastante. A intenção de

1. Este trabalho foi escrito, originalmente, em inglês para publicação em *Reviews of Anthropology*, 15(4), Outono de 1988. A versão em português é ligeiramente resumida e modificada.

* CROCKER, Christopher, J. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, xiii + 380 pp.

Anuário Antropológico/86
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988

apresentar os Bororo para não-especialistas (:12) talvez pudesse ser melhor realizada se nos aproximássemos desta sociedade pelo aspecto *aroe* das coisas, pois este nos leva mais diretamente a seu centro (físico, social, religioso). Idiossincrasias estilísticas e textuais, somadas à dificuldade intrínseca do assunto, tornam o percurso de *Vital Souls* uma empresa acidentada. A paciência e a argúcia do leitor são postas à prova até que o texto de Crocker nos permita discernir os contornos do universo simbólico Bororo – um universo cuja grandiosidade metafísica nada fica a dever a cosmologias como a grega ou a chinesa.

Entretanto, o resultado geral é mais que positivo. *Vital Souls* consolida um conjunto etnográfico extremamente rico e indica linhas de indagação fundamentais. Do ponto de vista teórico, o livro – uma mistura do venerável culturalismo americano com um pouco de estruturalismo – mostra o potencial da "antropologia simbólica". A despeito da adesão do autor a certos clichês metodológicos ("variações concomitantes", etc.:6-7), ele demonstra, não apenas a possibilidade, mas a necessidade de uma análise cosmológica que dispense o recurso a explicações sociologistas, causais ou expressivas. Não é pouco mérito ter produzido uma interpretação não-durkheimiana de uma sociedade que, à primeira vista, parece ter saltado das páginas de *Des Quelques Formes Primitives de Classification*. A ontologia Bororo, se bem entendemos a tese do livro, *não é* uma metáfora, um reflexo ou um efeito da organização social; antes, é a organização social, em suas instituições e tensões, que se revela como uma codificação específica de uma cosmologia que a engloba. As instituições sociais aparecem como pensamento social materializado; e este pensamento social é, antes de tudo, pensamento *tout court*. Como nos alerta Crocker, ao concluir sua exposição do simbolismo animal dos espíritos *bope*:

> But one thing should be clear: whatever functional relevance to the stresses and sociological dilemmas in Bororo social relationships can be teased out of these various 'natural' codes and behaviors, there must be a certain material that can be understood only as thought, or as the agencies of a certain kind of thinking in which the world of natural forms is comprehended rather than interacted with for metamorphosed for social purposes the *bope*, that is, exist over and above whatever hidden purposes we might discover for them. They are not reducible to one or another kind of 'language' to talk about the more mundane aspects of human life (:193).

Talvez assim possamos achar a justificativa para a decisão de Crocker de tomar o discurso Bororo sobre a "Natureza", ou a desordem, como a perspectiva privilegiada para nos introduzir a esta sociedade. Pois toda a maquiná-

ria social Bororo, com suas elaboradas engrenagens de nomes, privilégios clânicos, prestações cerimoniais, cujo correlato transcendental é o mundo dos *aroe*, existe apenas como artifício para enfrentar o mundo do devir – o mundo dos *bope* –, sempre antecedente e sempre onipresente, como a substância e o exterior do *socius*.

Os Bororo são um povo de tradição caçadora e coletora (mais alguma horticultura de milho), cuja população atual de 720 pessoas está distribuída em seis aldeias localizadas no sudoeste do planalto central brasileiro.[2] A região é ecologicamente diversificada, predominando os campos cerrados e, ao longo do rio São Lourenço (eixo do território Bororo), densas florestas-galeria. Embora cada aldeamento Bororo seja politicamente autônomo, ele pode ser considerado uma expressão equivalente – mesmo que, hoje, parcial – de uma Aldeia ideal, cuja forma é o paradigma da organização social e cosmológica. Esta Aldeia é circular e dividida por um eixo leste-oeste em duas metades "matrilineares" exogâmicas, os *Exerae* e os *Tugarege*. Cada metade se subdivide em quatro clãs que, por sua vez, se dividem em subclãs e em grupos domésticos. A afiliação aos clãs ou às unidades menores não deriva de regras genealógicas formuladas em termos de substância ou ancestralidade comuns. Cada unidade é concebida como uma "corporação" de *nomes*, como um agregado de seres de "essência lógica" idêntica (Crocker, 1979:265). Os clãs dividem o universo em oito direções e oito classes de seres que são os *aroe*, os "totens" clânicos. Este totemismo é puramente analógico-onomástico e não genealógico ou sacrificial. *Aroe* é um conceito que se refere às essências formais-nominais das espécies vivas e dos seres humanos individuais (onde é identificado com a alma, a respiração e o nome pessoal), designando ainda certos espíritos e as "almas" dos mortos. Estas últimas habitam o mundo de seus *aroe* clânicos: um domínio subterrâneo e gelado, despido de qualquer dinamismo e indiferente aos processos de vida cotidiana dos viventes. Os *aroe* são formas lógicas, identidades puras espacialmente inscritas, "espíritos da classificação" (:36). Os *aroe* de cada clã são representados, principalmente, por emblemas – ornamentos, canções, nomes – cujo usufruto é zelosamente controlado. A vida cerimonial Bororo gira em torno de representações dos *aroe* patrocinadas pelos clãs.

A oposição entre o centro e a periferia da aldeia não é menos fundamental que aquela entre as metades. As casas na periferia do círculo aldeão voltam-

2. Atualizo os números de Crocker.

se para uma praça cerimonial em cujo centro está a "casa dos homens", dividida em uma metade *Exerae* e uma *Tugarege*, que abriga os rapazes solteiros. A residência pós-marital é uxorilocal o que, somado à "matrilinearidade" dos clãs localizados na circunferência, confere à periferia uma conotação marcadamente feminina e "profana". Além da exogamia de metade, não há outras regras prescritivas de aliança matrimonial interclânica. As relações de parentesco consagüíneo são reconhecidas bilateralmente e distinguidas da afiliação onomástica às corporações clânicas. As alianças matrimoniais são subordinadas a um sistema mais abrangente de trocas cerimoniais que criam uma "solidariedade orgânica simbólica": o desempenho recíproco de representações rituais dos *aroe* e a representação de mortos de uma metade por membros da metade oposta.

Conforme o característico estilo Bororo de inversão simbólica, os *aroe* de um clã devem ser representados por membros da metade oposta: os emblemas e as "essências totêmicas" de cada clã, assim, só se atualizam na representação dos "outros". Tais laços de reciprocidade se estabelecem entre cada clã e vários outros da metade oposta, servindo de base para outras transações materiais e matrimoniais. Durante os ritos funerários e de iniciação masculina, a intervenção da metade oposta é tão essencial quanto no casamento. O pai e o iniciador de cada homem são da metade oposta à sua, assim como o é seu "substituto" póstumo, o *aroe maiwu* ("alma nova"), que se torna um "filho" dos pais do falecido e, nessa qualidade, assume os deveres rituais deste. Tal sistema de substituição póstuma é a instituição básica da sociedade Bororo (:280) e o coroamento lógico da "representação pelo outro" que a caracteriza. Suas implicações estruturais são fundamentais: a continuidade uterina dos clãs é cortada por uma sucessão ritual "patrifilial" (um homem é substituído por outro da metade de seu pai e, assim, este substituto virá a ser "filho" de um homem de sua própria metade materna). Isto reforça a disjunção e a complementaridade entre centro e periferia, ritual e cotidiano, homens e mulheres, ao mesmo tempo que cria uma interdependência simbólica entre as metades e clãs, de forma a inibir qualquer ressonância "jurídica" do tipo unilinear clássico. A ausência de conflito na vida pública Bororo (inusitada na paisagem centro-brasileira) talvez possa ser atribuída a esta complementaridade especular: a pessoa Bororo é construída de tal forma que sua "essência", seu nome-*aroe*, só existe plenamente depois de morto seu suporte individual, quando é representada por um outro. Tais são a vida e a morte Bororo vistas sob o signo dos *aroe*, estas formas e identidades puras cuja circulação tece a teia social.

O *bope* é o outro grande princípio cosmológico, cujo antagonismo com o *aroe* constitui a dialética universal Bororo. Ele define o domínio da vida e da morte orgânicas, da Natureza concebida como geração e corrupção, violência e mudança, matéria e atividade. Os espíritos-*bope* habitam a superfície terrestre e os ares e intervêm ativamente nos negócios humanos, responsáveis que são pela substância da vida: a concepção, a morte, os desejos da carne, os ritmos naturais, os eventos metereológicos e os desastres em geral. Nos seres vivos, o princípio-*bope* manifesta-se no *raka*, "sangue", ou força vital, que faz cada ser agir conforme sua natureza. O componente-*aroe* seria estéril e indiferente sem o *bope*, princípio de eficácia ou diferença, *conatus* vital. Os *bope* são os senhores do tempo e do devir, "espíritos da metamorfose", fluidos, evanescentes, protéicos e amorfos (:132) – o oposto da imutabilidade categorial dos *aroe* – e principais responsáveis pela aflição humana.

Se os *aroe* remetem à metáfora e ao totemismo, os *bope* são criaturas da metonímia (:99,127,213) e do "sacrifício".[3] Os Bororo mantêm suas relações com os *bope* através do *bope ure*, "comida dos *bope*", um sistema de oferendas que inclui a maioria dos animais comidos pelos Bororo, e que são oferecidos aos espíritos sob pena de retaliação destes. A violação das regras alimentares do *bope* é a causa mais comum de morte. O significado dos poderes do *bope* é uma questão central de *Vital Souls* (:134,254). Para respondê-la, Crocker analisa o simbolismo animal implicado nas oferendas alimentares, o xamanismo do *bope*, a morte e a aflição em geral. Sua conclusão mostra como a dialética *aroe/bope* determina a condição humana como algo eminentemente paradoxal, e é este paradoxo que dá o título ao livro: os humanos são "alvas vitais", sínteses impossíveis de forma e fluxo, nome e substância, identidade e diferença, *aroe* e *bope* (:212,280,288).

O xamanismo Bororo deriva desta cosmologia. À diferença das demais sociedades do Brasil Central, nas quais as organizações dualistas e a complexidade institucional (classes de idade, grupos de nomes, associações cerimoniais) não se acompanham por uma grande elaboração do xamanismo, o dualismo Bororo manifesta-se, também, neste domínio. Existem dois tipos de xamãs, recrutados cada um de uma das metades exogâmicas, que fazem a mediação entre os humanos e os princípios antagonistas *bope* e *aroe*. O *bope* é assunto do xamã *bari*, o *aroe* o é do *aroe ettawa-are*, especialista que Crocker não viu atuar e que supôs extinto. O dualismo xamanístico Bororo, que há

3. Crocker discorda da caracterização dos ritos do *bope* como "sacrifício" (:152). Ver adiante, nota 9.

décadas vinha intrigando os etnógrafos (Colbacchini & Albisetti, 1942 [1925]:121), recebe uma interpretação convincente em *Vital Souls*, a partir sempre de uma análise da dialética *aroe/bope* em suas diversas expressões. A suposta extinção dos xamãs do *aroe* fornece o pretexto a uma hipótese (:322-332) que, conquanto interessante, não parece ter sido confirmada pelos fatos. Poderíamos parafraseá-la dizendo que o conceito de *bope* fornece à filosofia Bororo um instrumento particularmente apropriado para pensar a história: pois a história é a província do *bope*, como a estrutura o é do *aroe* (:125, 132).

É, certamente, no horizonte do xamanismo sul-americano, cuja bibliografia está rapidamente se expandindo, que podemos situar a contribuição mais importante de *Vital Souls* para a etnologia. Crocker demonstra com especial felicidade como o xamanismo não pode ser pensado nos termos da bruxaria africana, ou, de modo mais geral, a partir de uma teoria analógico-expressiva da religião (:19-26). Os xamãs Bororo não exprimem nem intervêm sobre tensões sociológicas; eles não são nem médicos, nem vítimas morais. Ao contrário, são atores em um teatro ontológico, cujo cenário é cósmico, e onde a sociedade é apenas mais um elemento da peça, não seu *script* cifrado. Isto convida à reflexão e, *cum grano salis*, pode ser estendido a outras sociedades sul-americanas.

Os Bororo são um dos poucos grupos indígenas da América do Sul tropical cuja presença há muito marca a etnologia mundial. Junto com os antigos Tupinambá e os modernos Yanomami, que ingressaram no imaginário ocidental como, respectivamente, canibais e *fierce people*, os Bororo também são célebres não por sua belicosidade e sim como autores de um clássico do pensamento pré-lógico: "Nós somos araras". Esta frase, registrada por Von den Steinen em 1894, foi incorporada aos anais do debate entre "intelectualistas" e "simbolistas" (Skorupski, 1976), juntamente com os gêmeos-pássaros dos Nuer, sobre se esse tipo de formulação deve ser visto como "metáfora" ou como "participação primitiva". A frase foi citada por Durkheim e Mauss, Lévy-Bruhl, Lowie, Vygotsky, Geertz e outros; e a interpretação de Crocker, que opta pela metáfora (1977a), já se encontra assimilada à corrente de discussão (Sperber, 1982:152-153). Além desta duvidosa honra – que não faz justiça às coisas muito mais complexas que os Bororo também dizem –, esta sociedade se tornou famosa na antropologia graças a um magistral capítulo de Lévi-Strauss nos *Tristes Tropiques* e ao lugar central que sua mitologia ocupa nas *Mythologiques*. Em mais de um sentido, os Bororo foram representados como o tipo ideal de sociedade primitiva pelo pai do estruturalismo, já pelo alto

grau de isomorfismo entre seus diferentes planos simbólicos, sua elaborada rede social interna, já por sua capacidade de introjetar e de impor uma mais-valia simbólica sobre toda diferença possível, seu estilo cristalino de projetar seus princípios cosmológicos sobre o espaço, seu onipresente dualismo, sua cerrada dialética Natureza/Cultura e, por fim, sua avaliação, no mínimo, ambígua do devir histórico (ver *Vital Souls*:319). Os Bororo parecem ilustrar um tal grau de *artifício*, que Lévi-Strauss chegou a arriscar uma hipótese sobre uma fundação contratual deliberada de sua organização social (1984:184-185). Por isso mesmo, esta organização esteve no centro de uma análise controvertida e famosa que sugeria o mascaramento de contradições e de assimetrias latentes por um modelo consciente que impunha a ilusão de uma perfeita reciprocidade (Lévi-Strauss, 1958, caps. VII e VIII).

Em suma, os Bororo são um *locus classicus* do estruturalismo, que ilustram um aspecto crucial desta teoria, aquele que distingue e articula modelos conscientes e inconscientes, ao mesmo tempo que funda a vontade social de ordem sobre contradições estruturais. Mesmo que as contradições suspeitadas por Lévi-Strauss (triadismo submerso no dualismo, endogamia de subclãs hierarquizados disfarçada em exogamia de metades) não tenham sido confirmadas (Crocker, 1969), *Vital Souls* mostra bem como toda a filosofia Bororo conspira para conciliar os dois princípios antagônicos, *bope* e *aroe*, necessariamente contraditórios e contraditoriamente necessários, em busca assintótica de uma ordem perfeita. As incongruências indomesticáveis da experiência humana são múltiplas, a atividade humana consiste em impor formas em fluxos que estão sempre ameaçando transbordar delas; toda simetria injetada no real cria uma assimetria adicional e, portanto, toda unidade é um compromisso instável; a violência e o pensamento são faces de uma mesma moeda. A proliferação minuciosa dos mecanismos conceituais Bororo – inversões lógicas, vertiginosas construções em abismo, *loops* especulares e uma ênfase particular na mediação – exprime essas contradições enquanto tenta domesticá-las. O que é notável na cosmologia Bororo é, precisamente, uma capacidade extraordinariamente refinada de *conceitualizar* estas questões e uma obstinada determinação de atingir o fechamento lógico de seus axiomas. Ao fracassar gloriosamente nesta última empresa, a cosmologia Bororo parece uma "prova" antropológica do teorema de Gödel, formalmente tão engenhosa como ele e, como ele, demonstrando a incompletude necessária de todo esforço formal (ver Crocker, 1977b:190-4).

Os Bororo são, também, o tema de um empreendimento único na etnografia sul-americana, a *Enciclopédia Bororo* (Albisetti e Venturelli, 1962, 1969,

1976; Colbacchini e Albisetti, 1942 [1925]). Os missionários salesianos, entre os Bororo há quase um século, lançaram-se ao trabalho paradoxal de "exterminar metodicamente a cultura indígena" (Lévi-Strauss, 1955:246), ao mesmo tempo que tentavam uma compilação *completa* desta cultura numa enciclopédia de cerca de 2500 páginas cobrindo, desde os nomes pessoais, aos estilos de decoração cerimonial, o panteão espiritual, a música, a cestaria, a botânica e o que mais se imaginar. A obra resultante é de valor inestimável, um repositório de informações que servirá a gerações de Bororo e de antropólogos. A *Enciclopédia* é hoje o centro de gravidade do que é quase uma subdisciplina do americanismo, a "bororologia", algo esotérico para os leigos (como eu), mas que envolve um número bem maior de especialistas do que Crocker nos deixa suspeitar. A subdisciplina continua a produzir numerosos artigos e teses, enquanto debates sutis têm lugar entre seus praticantes, sendo o mais conhecido aquele que opôs Lévi-Strauss aos salesianos.

Talvez seja aqui o momento de registrarmos os problemas mais sérios de *Vital Souls*. A intenção de escrever um livro acessível a não-antropólogos (:12) não justifica um uso do presente etnográfico que, praticamente, ignora os vinte anos transcorridos entre a pesquisa de campo e sua publicação. Neste ínterim, não só os Bororo, como sua etnologia cresceram bastante. A população Bororo já não é de 500 pessoas (:29), mas de 720, uma taxa razoável de aumento.[4] E, embora sua sociedade continue a sofrer grandemente com a brutalidade da expansão capitalista brasileira, defini-la como moribunda é falso e injusto para com os Bororo. No epitáfio à página 265, Crocker lamenta:

> The Indians of South America have been dying for over three centuries, and now the whole tragic process is nearing its end. The survivors realize the societies which formerly gave coherence to their lives are putrifying or defunct. Their remaining choice is to die or to acculturate.

Além de demasiado pessimista, chegando até ao mau-gosto vocabular, este modo de pensar é simplista em sua generalização e equivocado na aparentemente clara (sombria) alternativa que oferece aos índios "morrer" ou "aculturar-se" (cf. a discordância discreta de Maybury-Lewis no prólogo, p. xiii).

---

4. Em 1983, a publicação *Aconteceu/Povos Indígenas no Brasil* (CEDI-São Paulo) registrava 697 Bororo em seis aldeias (:261). Na edição de 1985/6, dá um mínimo de 708 indivíduos. Sylvia Caiuby Novaes, da USP, deu-me o total de 720 por volta de meados de 1986. Crocker também estima (:29) que a população Bororo seria de 50.000 antes da invasão européia. Isto me parece algo exagerado. Nem no livro, nem em sua tese de 1967, o autor nos informa sobre as fontes ou critérios deste cálculo.

Afirmar que seu conservadorismo levou os Bororo a "choose to die as a people" (:332) é, talvez, o fruto de uma certa ingenuidade, que toma o pessimismo dos velhos Bororo como sintoma da decadência de uma cultura. Acontece que todo conservadorismo tende a ser pessimista, o que nem sempre o impede de ser resistente e, ao mesmo tempo, inventivo. *Plus ça change...*.

A formulação da questão como sendo de "escolha" mal esconde, ainda, uma concepção fortemente *passiva* da sociedade Bororo, pois a escolha termina sendo, nos termos de Crocker, entre morrer e morrer, visto que, para o autor, "aculturação" significa morte cultural. Ademais de reproduzir uma típica miopia etnológica de décadas passadas,[5] o autor mostra pouca familiaridade com a situação atual, de luta e resistência, de muitos povos indígenas sul-americanos, e parece professar uma concepção de cultura singularmente pouco sofisticada. Uma cultura é um conjunto de respostas para as questões a que a história obriga uma sociedade a se pôr; se as questões mudam, a cultura mudará sem, necessariamente, se desintegrar. Infelizmente, muitas culturas não tiveram o tempo suficiente para alterar suas respostas, pois as questões colocadas eram demasiado absurdas. Mas tal não é o caso dos Bororo que, não apenas continuam a sobreviver como povo, mas cuja opção pela "aculturação" *não impediu* que mantivessem ou restaurassem a instituição do *aroe ettawa-are*, aquele xamã que oficia os ritos fúnebres, onde a morte individual é posta a serviço da reprodução do majestoso palácio ideológico que é a sociedade Bororo encarnada em seus *aroe*. O desaparecimento do xamã do *aroe* é o fato estratégico para o argumento de Crocker em favor do suposto suicídio cultural Bororo (:329-31). Com a extinção destes xamãs, os Bororo estariam extinguindo a própria idéia de sua sociedade; só o mundo selvagem do *bope* restaria. Este não é, absolutamente, o caso, e os Bororo não carecem do *requiem* de Crocker. Por tudo isto, o presente etnográfico adotado nos parece duplamente inapropriado.

Do mesmo modo, afigura-se-nos estranha a omissão de referências aos estudos dos etnólogos que têm trabalhado com os Bororo desde os anos 60. Alusões à escassez de espaço não convencem (:12-13). Se se afirma que a bibliografia inclui trabalhos não citados no texto, por que não abrir ali um lugar

---

5. Nimuendaju e Schaden para os Guarani, Wagley e Galvão para os Tenetehara, Huxley para os Kaapor, Da Matta para os Gavião, todos terminavam suas monografias com um prognóstico sobre a iminente extinção do povo estudado. Em quase todos os casos acima, a história se encarregou de desmentir esta previsão (ver Wagley, 1977, para uma autocrítica lúcida desta tendência e, também, o prefácio de Da Matta em Matta & Laraia, 1978 [1967]).

para os trabalhos de Z. Levak (1971), R. Viertler (1976, 1979), S. Novaes (1980, 1981)? Não sabemos as razões que levaram Crocker à não-publicação de sua tese de 1967, que contém o essencial dos materiais de *Vital Souls;* mas, certamente, o que foi escrito neste intervalo, sem deixar de testemunhar a importância seminal de sua tese e artigos, está longe de ser uma repetição ou adição menor ao trabalho de Crocker. Menos séria, mas também irritante, é a falta de menção aos estudos sobre os outros grupos centro-brasileiros que tematizam aspectos diretamente relevantes para a argumentação de *Vital Souls*. É verdade que Crocker escreveu o melhor artigo comparativo da coletânea Jê-Bororo editada por Maybury-Lewis (1979), e que seria injusto exigir uma repetição do que ali é dito. Mas não custaria muito indicar na bibliografia, mais uma vez, as teses e livros de seus colegas sobre os Kayapó, Suyá e Timbira. De modo geral, aliás, a bibliografia de *Vital Souls* é escassa em referências à etnologia sul-americana e cita muito poucos trabalhos recentes. A impressão que se tem é a de um livro escrito há algum tempo atrás, alheio ao diálogo com seu contexto intelectual, afora algumas passagens perfunctórias.

Finalmente, é lamentável que um livro tão cuidadosamente produzido erre, sistematicamente, na grafia de palavras em português; que "marine animals" tenham ido parar num rio do planalto central (:70); e que os Sharanahua, tribo Pano do Peru, tenham sido confundidos com os Tenetehara, Tupi do Maranhão (:164). E um ponto técnico adicional: a caracterização da metafísica Bororo como "nominalista" (:33), devido a que os *aroe*, correlatos transcendentais dos entes, são concebidos como ligados aos nomes das coisas, vai de encontro a todos os usos correntes do termo "nominalismos" em filosofia (cf. também Crocker, 1977b:164, e a crítica de Dumont, 1983:217 n.21). A referência aos *aroe* como "Platonic ideals" (:268) consolida o equívoco: se os Bororo são "platônicos", um rótulo não de todo impróprio, eles não podem ser, ao mesmo tempo, nominalistas.

A apresentação de Maybury-Lewis situa *Vital Souls* no contexto do projeto Harvard/Museu Nacional de estudo dos povos Jê e Bororo, que se realizou nos anos 60. Este projeto, que se dispunha a retomar as etnografias pioneiras de Nimuendaju e a examinar as intuições teóricas de Lévi-Strauss sobre a estrutura social daqueles povos, foi responsável por uma renovação da etnologia brasileira, tendo gerado um conjunto muito rico de teses, artigos, e livros, dentre os quais se destaca a coletânea *Dialectical Societies* (Maybury-Lewis, 1979), que deve ser consultada como pano de fundo para a problemática desenvolvida em *Vital Souls*. As intenções comparativas que animavam o projeto não chegaram a adquirir consistência, em parte por causa de dissen-

sões teóricas internas. Não obstante, a empresa conseguiu estabelecer a existência de uma meta-estrutura sócio-cosmológica Jê. Maybury-Lewis, aqui (:xii), reivindica uma relação direta entre os materiais Bororo e a paisagem Jê. Não estou certo de que Crocker concordaria inteiramente com isso. Embora os Bororo partilhem com os Jê uma quantidade de traços – aldeias circulares, uxorilocalidade, oposição sexual ligada a um dualismo concêntrico, cerimonialismo "sociológico" muito desenvolvido, importância das relações de nominação, dualismo cosmológico, etc. –, sua organização social parece estar elevada a uma potência de complexidade bem maior e sua cosmologia apresenta fortes analogias com complexos não-Jê, na mitologia, no xamanismo, na escatologia pessoal e nas teorias sobre a alma.[6] O funcionamento da oposição *aroe/bope*, onde os *bope* "são" *aroe* e vice-versa, e todo o sistema de inversões rituais, dão a impressão de que os Bororo são a única sociedade centro-brasileira que é, *verdadeiramente*, "dialética". O dualismo dos Jê, então, pareceria uma versão fraca do sistema Bororo (Crocker, 1979:249).

Os Jê e Bororo coincidem, entretanto, em um aspecto particular, de importância estratégica para a antropologia. Originalmente descritos como apresentando descendência unilinear, as pesquisas do grupo Harvard/Museu Nacional concluíram que tal caracterização era, ou errônea (Kayapó, Timbira), ou de valor limitado (Xavante, Xerente), ou basicamente imprecisa, por atribuir um caráter genealógico a corporações fundadas em outros critérios (Bororo). E assim, estas sociedades foram fundamentais para uma crítica dos "modelos africanos" de um ponto de vista sul-americano. Os trabalhos de Crocker são especialmente cruciais neste sentido, pois eles demonstram que uma sociedade tão evidentemente "matrilinear" como os Bororo não é, nem tão matrilinear assim, nem analisável de modo preciso com a ajuda deste conceito, pois é o próprio vocabulário genealógico-africanista que deve ser aqui descartado. Isto pode ser verificado nas páginas 30-32 de *Vital Souls*.

---

6. Penso, particularmente, na cosmologia Tupi-Guarani. A idéia de que os Bororo estariam a meio caminho entre os Jê e os Tupi, já foi, aliás, aventada por Lévi-Strauss para o domínio da mitologia (1964:151; 1971:546, 551). O destino póstumo especial do *bari*, a concepção da pessoa em termos de uma oposição entre nome-sopro-alma, de um lado, e corpo-sangue-comida, de outro, bem como o lugar de destaque dado ao simbolismo canibal, tudo isto evoca figuras Tupi-Guarani. Por outro lado, pesquisas recentes entre os Jê do norte (Maria Elisa Ladeira, Gustaf Verswijver, Vanessa Lea) têm sugerido uma similaridade muito maior entre a organização social destes povos e o padrão Bororo de grupos corporados situados na periferia do círculo aldeão e associados a um repertório de nomes e emblemas.

Por outro lado, se a "teoria da descendência" rende pouco entre os Bororo (e Jê), a "teoria da aliança" enfrenta dificuldades que são ainda mais interessantes. Os Bororo e Jê, a despeito de serem um exemplo extremo do princípio lévi-straussiano da reciprocidade e de demonstrarem a idéia de que a troca pode ser tão efetiva quanto a sucessão unilinear para a reprodução da sociedade, *não* mostram figuras prescritivas na esfera do casamento. A aliança matrimonial não segue uma fórmula elementar de troca, restrita ou generalizada, e o parentesco não é o código central para a realização da reciprocidade. Temos aqui "estruturas elementares de reciprocidade" (Overing Kaplan, 1981) que não são estruturas elementares de parentesco, visto que a maioria das terminologias Jê e Bororo são do tipo Crow-Omaha. Lévi-Strauss reconheceu esta dificuldade (1958, cap. VI, 1984:182), sem conseguir resolvê-la. Crocker e seus colegas demonstraram como as relações de nominação e as transações rituais englobam e determinam as terminologias de parentesco e as estratégias matrimoniais. A identificação do verdadeiro nível de "elementariedade" destes sistemas sociais destruiu, *en passant*, o fetichismo do parentesco como nível "dominante" de sociedade primitiva.[7]

Este é o horizonte de *Vital Souls* que, entretanto, não se detém sobre a organização social Bororo, tomando antes seu "avesso", isto é, sua relação com o *bope*. No "Prólogo", o autor apresenta a história de sua pesquisa, as questões teóricas que o guiaram, faz um breve sumário da etnografia Bororo e declara sua intenção de discernir como os Bororo "understand the flux of individual lives in terms of what they call the *bope*" (:13). Segue-se uma "Introdução", onde os problemas teóricos dos estudos sobre o xamanismo são discutidos, e um esboço muito útil da organização social e da cosmologia Bororo nos é apresentado. Crocker afirma que todas as sociedades indígenas americanas (e siberianas) exibem um complexo xamanístico similar e se pergunta por que as explicações sociológicas da bruxaria africana foram mais bem-sucedidas que tentativas análogas de explicação do xamanismo. Em linhas gerais, a resposta é que a "analogia orgânica" prevalece nas sociedades "com bruxaria" (africanas, indo-européias): nelas, corpo, sociedade e cosmos intersimbolizam-se e o fundamento de toda desordem ou patologia é uma moralidade, em última instância, sociológica. Para este macrotipo de cosmologia, o

7. Por outro lado, os sistemas terminológicos e de casamento entre os Jê e Bororo continuam a oferecer enigmas apenas parcialmente explorados. Sua dependência ante as relações de nominação e de troca cerimonial não explica todas as questões que levantam.

paradigma tradicional é suficiente; desde Durkheim até Mary Douglas, ele emprega uma matriz sociológico-simbolista de interpretação: a bruxa, o drama social, a metáfora somática, etc. Comparado a este paradigma, o xamanismo ameríndio e as teorias da aflição a ele associadas aparecem como singularmente mecanicistas, deterministas, amorais e "a-sociológicas". A bruxaria recebe pouca ênfase, a associação mais difundida entre aflição e intencionalidade humanas depende de uma moralidade mais "ecológica" que "sociológica", notadamente, da violação de interditos na caça ou na preparação da comida (:23-24). O problema, diz Crocker, é que todos os estudos sobre o simbolismo das regras alimentares em nosso continente tomaram por modelo a "analogia orgânica", que não vigora nas cosmologias "xamanísticas". A verdadeira questão, portanto, é a de sabermos "how shamanism and food codes relate to canons of human morality" (:25). Este é o tema do livro e o ponto central da tese de Crocker.

O que Crocker está fazendo, aqui, é transferir a crítica aos "modelos africanos" para o plano da cosmologia. Vimos como o que se poderia chamar de "analogia genética" – a noção de grupo corporado genealogicamente concebido – é inadequada para entendermos a organização social Jê e Bororo; o mesmo se dá com a "analogia somática" na explicação do xamanismo e da doença. O corpo não é um microcosmo da sociedade, a Natureza não é uma metáfora da Cultura. Estes aspectos se confrontam, mais do que se simbolizam, dentro de um contexto cosmológico totalizante que os engloba. A ética ameríndia estaria, assim, mais próxima das éticas ontológicas de tipo espinosista que da moralidade durkheimiana.

Se o argumento de Crocker é inteiramente válido para outras sociedades ameríndias, esta é uma questão em aberto. Penso que ele subestima a importância de uma feitiçaria "sociológica" encontrada em vários pontos (Mundurucu, Alto Xingu, alguns Jê). Do mesmo modo, estudos recentes mostram a articulação crucial do complexo xamã-feiticeiro com categorias de classificação sócio-política, bem como iluminam o papel do ritual na produção e coordenação de processos fisiológicos, sociológicos e cosmológicos (ver a brilhante tese de Albert, 1985, sobre os Yanomami). Mas, Crocker parece estar basicamente certo ao generalizar, a partir dos Bororo, sugerindo que o xamã americano opera diretamente sobre o tempo, o espaço, a forma, a identidade e a alteridade; ele é o vetor de um esquematismo filosófico, mais que uma alegoria sociológica. E isto é mais uma peça para o *dossier* da etnologia americanista recente, que começa a se dar conta da necessidade de repensar radicalmente conceitos tão básicos como o de "sociedade".

A parte I de *Vital Souls* analisa a lógica Bororo da substância: o *bope* em sua manifestação como *raka*, uma energia que existe em quantidade finita em cada indivíduo e que anima todos os seres vivos. Sua conservação é o objeto de numerosas regras, sua perda é a causa eficiente de toda morte. A termodinâmica do *raka* subjaz às concepções da procriação, da hereditariedade, do temperamento individual, da doença, da dietética, da sexualidade e da morte. Seu regime não deixa de evocar as cosmologias norte-amazônicas, onde a energia cósmica é um "bem-limitado" de circulação ritualmente controlada.[8] O conceito de *mori-xe*, "vingança", que regula todas as trocas entre Natureza e Sociedade e que intervém, decisivamente, no sistema funerário, repousa, também, sobre a noção de *raka* (:58-59, 280 e ss.).

A articulação-disjunção entre a procriação física, ligada ao *raka* e à unidade conjugal, e a produção ritual do *aroe*, ligada à nominação e aos irmãos cruzados dos pais, constitui a pessoa Bororo como síntese instável de um "natural self" e de um "social self" (:67). Este dualismo pessoal é um traço difundido no Brasil Central (Melatti, 1976 [1968]). O *raka*, enquanto substância do parentesco, possui um potencial limitado de constituição de identidades coletivas, definindo, sobretudo, as relações entre os sexos, em particular, o casamento. Os clãs não são unidades de "sangue" (de *raka*), mas unidades de "alma" (de *aroe*). Por isto, o grupo doméstico, substrato empírico dos clãs, é a arena onde se defrontam o *raka* e o *aroe*, a produção orgânico-serial de indivíduos e a perpetuação nominal-espacial das *personae* clânicas. O grupo doméstico vê-se, assim, sobrecarregado de tensões estruturais e o resultado é uma enorme instabilidade matrimonial entre os Bororo (que, como disse Crocker em algum lugar, "sacrificam a paz doméstica à paz pública").

Esta análise do *raka*, a despeito de alguns trechos pouco claros,[9] ilumina de forma original a dinâmica social Bororo, desde os paradoxos inerentes à

---

8. A concepção Bororo, contudo, parece dar mais peso a uma entropia constitutiva do *raka* nos corpos individuais: irreversibilidade temporal no dispêndio do *raka*, a idéia de que toda morte tem por causa eficiente a perda de *raka* (:54). Vale também notar que, ao contrário de outras teorias nosológicas ameríndias, onde a contaminação sexual (ou por homicídio) envolve a absorção maléfica de sangue alheio (onde a poluição é um *excesso* de substância alheia), a teoria Bororo implica sempre uma *perda* de substância própria.
9. Especificamente, afirma-se (:50) que os filhotes de qualquer espécie, humanos inclusive, estão sobrecarregados de *raka*, enquanto nas páginas 61 e 100, é dito que o *raka* de crianças pequenas é fraco ou em pequena quantidade. A afirmação de que a comunhão de *raka* se restringe à unidade conjugal, ou aos pais e filhos pequenos (:66, 81), parece inconsistente com a associação entre *raka* e fraternidade, *raka* e grupo doméstico.

relação entre os sexos, até a singular combinação de solidariedade entre afins do mesmo sexo e conflito endêmico entre *siblings* do mesmo sexo, que inverte o padrão mais comum no continente (Shapiro, 1985:2).

A parte II é o cerne do livro, onde o conceito de *bope* e o simbolismo natural associado a ele são examinados. Percebe-se aqui como o sistema *aroe/bope* é *sui generis*, irredutível a pares análogos de outras cosmologias. Se, por um lado, evoca o *yin/yang* chinês, na sua complementariedade exaustiva e na sua correlação com os sexos (pois o *aroe* é "mais" masculino, o *bope* "mais" feminino – :180), por outro lado, os Bororo assumem uma heterogeneidade radical entre os dois princípios e uma infusão assimétrica de valor na dicotomia (:267, 313). Note-se, ainda, que os princípios são "reificados" em espíritos com existência autônoma. Outra analogia possível seria com a distinção aristotélica entre forma e matéria; mas os *bope* possuem uma dinâmica intrínseca que tende a extrapolar este esquema. Talvez o paralelo mais interessante seja com a oposição platônica entre o Ser (o *aroe*) e o Devir (o *bope*). Contudo, no caso Bororo, o oposto do mundo das Idéias não é um mero mundo de cópias ou simulacros; os *bope* não são *aroe* imperfeitos e não há englobamento unilateral do Devir pelo Ser. Na verdade, os *bope*, enquanto *conceitos* do movimento vital, são *aroe* e, assim, são contados entre as espécies de um dos clãs da metade ligada ao *bope* (a outra o é ao *aroe*:125-126, 198-201). De outro lado, os *aroe* "são" *bope*, não só em virtude de sua natureza excessiva em relação ao mundo das cópias terrestres (e a epítome dos *aroe* é o *aije*, um espírito com todas as características de um *bope*), como porque o poder último da existência lhes cabe, já que constituem a essência de todas as coisas (:313-314). O que se aplica aos *aroe* e *bope* vale para toda a filosofia Bororo:

> This culture posits its intellectual and social organization on the assumption that everything exists by reason of an internal dialectic. In every possible abstract mode it is itself and its own antithesis (:134).

Talvez pudéssemos dizer que cada coisa só é *completamente* ela mesma no "momento" de sua antítese. *Vital Souls* é uma longa demonstração disto: existem selvagens dialéticos.

O que parece estar em jogo no sistema *aroe/bope*, é um esforço de resolução do problema geral da diferença ontológica. No momento-*aroe*, a diferença entre as coisas é subsumida pela identidade (das coisas a seu conceito); os "espíritos da classificação" são espíritos da identificação. No momento-*bope*, a identidade é subordinada à diferença; os "espíritos da metamorfo-

se" fazem as coisas virem a ser e deixarem de ser, fazendo-as agir conforme suas naturezas específicas: e agir é modificar. Os *aroe* concernem identidades e representações; os *bope*, diferenças e transformações. Conseqüentemente, o mundo dos *aroe* é representacional, atualizando-se em rituais sociológicos, onde grupos discretos *transformam-se em representações*, mediante emblemas e os ofícios de um xamã "sacerdotal". O complexo do *bope* é sacrificial, aproximando os homens da Natureza, mediante oferendas de carne aos espíritos e a ação de um xamã que *representa uma transformação* ao encarnar "magicamente" o *bope* (:267, 273).[10]

Segue-se, então, uma análise do simbolismo dos animais que são "comida dos *bope*", daqueles que são "eles mesmos *bope*", e dos que são "agouros do *bope*". As teorias clássicas das anomalias classificatórias (Douglas, Leach, Bulmer) e a noção de classificação politética (Wittgenstein *via* Needham) são discutidas. O ponto dentral desta seção consiste no exame das associações entre os animais "comida do *bope*", as mulheres, a sexualidade e o canibalismo. Suge aqui, então, uma ambigüidade essencial da condição humana: os humanos são "comida de *bope*", mas também *comem* esta comida (i.e., os animais "comida do *bope*"). O imaginário do canibalismo, fundamental em todas as cosmologias sul-americanas, subjaz também ao sistema simbólico Bororo.

A parte III é uma análise detalhada do *bari*, o xamã do *bope*, tematizando seu recrutamento, iniciação, poderes e atributos. O estatuto cosmologicamente ambíguo do *bari* – um "anti-homem" (:220), ao mesmo tempo, anti-social e indispensável à sociedade – recebe um tratamento excelente nesta parte, que traz os materiais etnográficos mais ricos do livro. A abertura do capítulo 7 é um exercício de ginástica mental; as inversões Bororo devem ser seguidas com atenção. Elas desembocam na regra que diz que o *bari* deve

10. Pensada desta forma, a oposição *aroe/bope*, não fosse por seu potencial de múltiplas inversões, evocaria de perto o sistema Ojibwa *totem/manido* analisado por Lévi-Strauss (1962a: 25-33) e generalizado no contraste entre totemismo e sacrifício (1962b:294-302). Note-se que, no momento-*aroe*, a representação engloba o devir, ao passo que o oposto ocorre no momento-*bope*. Não consigo achar justificativa para as objeções de Crocker ao uso da noção de "sacrifício" para os ritos do *bope* (:152). Se ele aceita e emprega a noção lévi-straussiana de totemismo para os Bororo, teria de aceitar a noção de sacrifício no sentido "estrutural" amplo que lhe dá o antropólogo francês. Para Lévi-Strauss, o traço essencial do sacrifício é precisamente a metonímia (e cf. *Vital Souls*:348 nota 12), figura que define as relações *bope*-humanos. A correlação "*aroe*:emblemas:*bope*:carne animal" (de um lado, penas e metáforas, de outro, carne e metonímias), traz à mente ainda uma outra estrutura analisada por Lévi-Strauss (1962b:141-142).

ser recrutado da metade *Tugarege* (pois os *bope* são *aroe* da metade *Exerae* e, como tais, só podem ser contactados por alguém da metade oposta) e que, portanto, os xamãs do *aroe* vêm da metade *Exerae*. A discussão dos paradoxos criados pela morte de um *bari* e os problemas de sua sucessão é instigante (:211-213).[11].

Segue-se uma análise das oferendas alimentares e das curas realizadas pelos *bari*, bem como de suas batalhas espirituais para resgatar as almas raptadas pelos *bope*. As metamorfoses animais e os agouros do *bari* são discutidos. Encerra esta parte uma história de três xamãs e a reiteração da "a-moralidade" do xamanismo e da aflição Bororo (:259-261).

A parte IV fecha o livro e introduz o tema do próximo livro de Crocker: os xamãs do *aroe* em sua relação com o sistema funerário (:266). Esboçam-se os contornos do sistema-*aroe*, seu simbolismo natural é recenseado: os animais "eles mesmos *aroe*" e os *marege morixe*, "animais de vingança", que são o correlato-*aroe* dos animais "comida dos *bope*". A morte destes "animais de vingança" é essencial para a restauração do equilíbrio entre Natureza e Sociedade, *bope* e *aroe*, ameaçado pela morte humana. As páginas 284-290 são o clímax do livro, onde as interpretações parciais, até então avançadas, são consolidadas de forma a evidenciar como a condição humana é constituída pela interseção de atributos *bope* e *aroe*, seja em suas formas puras, seja em suas manifestações animais.

O capítulo seguinte analisa os poderes e a iniciação do xamã do *aroe*, contrastando-os com os atributos do *bari*. Tanto quanto estes, entretanto, os *aroe ettawa-are* estão desvinculados da moralidade social (:308). E, se o *bari* é um "anti-homem", o xamã do *aroe* é uma espécie de defunto precoce, um puro *aroe* e, assim, um ser tão incompleto quanto o *bari* (:305). Esta disjunção radical entre os dois xamãs, que exprime os aspectos antagônicos da condição humana, é examinada no capítulo 11, que mostra como os atributos dos xamãs se submetem a inversões múltiplas, sempre dentro daquele esforço obstinado dos Bororo em não deixar nada fugir por entre os interstícios de sua dialética:

> The *bope* and the *aroe* are so unlike that each requires a non-overlapping specialization of their human intermediaries. This asymmetrical duality is institutionalized

---

11. Mas há algo obscuro: o princípio da sucessão póstuma de um *bari* por seu *aroe maiwu* (substituto funerário) significaria, necessariamente, que deveria haver sempre xamãs *bari* da metade *Exerae* e, desta forma, a conexão entre os *bari* e a metade *Tugarege* seria dissolvida.

> through the moieties and again at the level of the clans, and it permeates natural classifications. 'Everything', said one shaman, 'is on one side or the other; nothing is between'. Mediation in this sort of structure requires not so much the fluid power of the limens, but the strenght of inversion (:313-314).

O capítulo final é o já mencionado epitáfio sobre a extinção dos xamãs do *aroe* e a morte cultural dos Bororo. Ele é desnecessário. O que precisamos é do próximo livro de Crocker, onde os problemas deixados em suspenso sejam abordados,[12] e nos seja transmitido mais um pouco da fascinante filosofia Bororo.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du Sang, Tempos de Cendres: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique Chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne).* Tese de doutoramento, Univestit de Paris-X, Nanterre.

ALBISETTI, César e Angelo VENTURELLI. 1962, 1969, 1976. *Enciclopédia Bororo*, volumes 1, 2 e 3. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco.

COLBACCHINI, Antonio e César ALBISETTI. 1942 [1925]. *Os Bororos Orientais Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso.* São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CROCKER, Jon Cristopher. 1967. *Social Organization of the Eastern Bororo.* Tese de doutoramento, Harvard Univesity.

——————. 1969. Reciprocity and Hierarchy Among the Eastern Bororo. *Man*, 4:44-58.

——————. 1977a. "My Brother the Parrot". In *The Social Use of Metaphor* (J.D. Sapir & J.C. Crocker, orgs.). Filadélfia: University of Pennsylvania Press; 164-192.

——————. 1977b. "Les Refléxions du Soi". In *L'Identitè (Séminaire Dirigé par C. Lévi-Strauss).* Paris: Grasset: 157-179. (Discussão às pp. 180-184).

——————. 1979. "Selves and Alters Among the Eastern Bororo" In *Dialectical Societics. The Gê and Bororo of Central Brazil* (D. Maybury-Lewis, org.). Cambridge, MA: Harvard University Press: 249-300.

——————. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Simbolism, and Shamanism.* Tucson: The University of Arizona Press.

DUMONT, Louis. 1983. *Essais Sur l'Individualisme.* Paris: Seuil.

LEVAK, Zarko. 1971. *Kinship and Social Structure of the Bororo of Pobojari.* Tese de doutoramento, Yale Univestity.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes Tropiques.* Paris: Plon.

——————. 1958. *Anthropologie Structurale.* Paris: Plon.

---

12. A disjunção entre os atributos de um clã e o direito a representá-los ritualmente, regra que liga por inversão as duas metades, nem sempre está clara no livro. Assim, os *aroe* dos heróis culturais Bakororo e Itubore pertencem a um clã da metade *Tugarege*, o que obriga à sua representação por um clã da metade *Exerae*. Em contrapartida, os títulos dos chefes de guerra Baitogogo e Borogei, pertencentes a um clã *Tugarege, não são* representados por homens *Exerae* (:199). Do mesmo modo, na página 268, Bakororo e Itubore são listados como *aroe* de um clã *Tugarege*, ao passo que no Apêndice (:337-338) são indexados como pertencendo a clãs *Exerae*.

——————. 1962a. *Le Totémisme Aujourd'hui.* Paris: P.U.F.
——————. 1962b. *La Pensée Sauvage.* Paris: Plon.
——————. 1964. *Le Cru et le Cuit.* Paris: Plon.
——————. 1971. *L'Homme Nu.* Paris: Plon.
——————. 1984 [1972-73]. "État Actuel des Études Bororo". In *Paroles Données*, Paris: Plon: 191-5.
MATTA, Roberto da e Roque LARAIA. 1978 [1967]. *Índios Castanheiros: A Empresa Extrativa e os Índios no Médio Tocantins.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
MAYBURY-LEWIS, David (org.). 1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge: Harvard University Press.
MELATTI, J. Cesar. 1976 [1968]. "Nominadores e Genitores: um Aspecto do Dualismo Kahó" In *Leituras de Etnologia Brasileira* (E. Schaden, org.), São Paulo: Cia. Editora Nacional: 139-148.
NOVAES, Sylvia Caiuby. 1980. *Mulheres, Homens e Heróis: Dinâmica e Permanência Através do Cotidiano da Vida Bororo.* Dissertação de Mestrado, USP.
——————. 1981. Tranças, Cabaças e Couros (a Propósito de um Processo de Constituição de Identidade). *Revista de Antropologia,* 24:25-36.
OVERING KAPLAN, Joanna. 1981. Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies,* 13(1):151-165.
SHAPIRO, Judith. 1985. "The Sibling Relationship in Lowland South America: General Considerations" In *The Sibling Relationship in Lowland South America* (J. Shapiro, org.), Working Papers on South American Indians, 7, Bennington: Bennington College: 1-7.
SKORUPSKI, John. 1976. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.
SPERBER, Dan. 1982. "Apparently Irrational Beliefs" In *Rationality and Relativism.* (M. Hollis e Lukes, orgs.), Oxford: Basil Blackwell: 149-180.
VIERTLER, Renate B. 1976. *As Aldeias Bororo: Alguns Aspectos de Sua Organização Social.* Coleção Museu Paulista, Série Etnologia vol 2, USP.
——————. 1979. A Noção de Pessoa Entre os Bororo. *Boletim do Museu Nacional,* N.S. Antropologia n. 32: 20-30.
WAGLEY, Charles. 1977. *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil.* Nova Iorque: Oxford University Press.